

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a preprint version which may differ from the publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/125041>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

Wet en Geweten

Is de Kantiaanse gewetenservaring het produkt van morele training?

"Wet en geweten. Is de Kantiaanse gewetenservaring het produkt van morele training?" In: W. Desmond, L. Heyde, E.-O. Onnasch (red.) *Studies van het Centrum voor Duits Idealisme. Deel 2: Geweten en Zedelijkheid*. Nijmegen: Nijmegen University Press, 151-165.

Hub Zwart

Ieder mens heeft een geweten...

In zijn boek *Vrijheid* uit 1972 schreef de Nijmeegse filosoof Ad Peperzak: "Door zijn geweten is iedereen zich bewust van een Moeten, dat alle onderdelen van zijn leven omvat: Du sollst!" (p. 39). Dit geweten, aldus Peperzak, laat zich niet in concrete wetten of plichten vastleggen omdat het "zonder ophouden de hoogste eisen stelt". Het geweten is onvoorwaardelijk gebiedend. En het manifesteert zich als een stem, als iets dat wij horen of vernemen. Omdat het onvermijdelijk is dat we ten opzichte van de eisen die het geweten stelt tekort schieten, is het onaangenaam de stem van het geweten te moeten horen, en verleidelijk deze stem te overstemmen of te ontvluchten. Een van de (vergeefse) manieren om het geweten te ontvluchten, aldus Peperzak (1972, 1975), is het hedonisme, geen ethische houding, maar een vorm van egoïsme die plaats moet maken voor een houding die beter aan het mens-zijn van de mens beantwoordt.

De formuleringen waarvan Peperzak zich bedient om de gewetenservaring als ethische grondervaring bij uitstek aan te duiden, herinneren (zo lijkt het) aan Kant. Keren we echter terug naar de grondtekst, de tekst van Kant, naar de *Metaphysik der Sitten*, de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en de *Kritik der praktischen Vernunft*, dan doen we een eigenaardige leeservaring op. Want dan blijkt dat de term geweten opmerkelijk spaarzaam wordt gebezigd. Voortdurend spreekt Kant over plicht en over plichtservaring, zelden over gewetenservaring. Vanwaar deze terughoudendheid, deze reserve? Het antwoord (dat ik in de loop van dit artikel nader wil toelichten) luidt: precies omdat de gewetenservaring een ervaring is en zelfs, in de terminologie van Kant, eerder een esthetische dan een ethische ervaring. Het geweten is een esthetisch voorbegrip van het eigenlijk ethische begrip plicht, en de gewetenservaring is een esthetische predispositie die ontvankelijk maakt voor de eigenlijk ethische ervaring, de plichtservaring. Niettemin stelt Kant dat ieder mens een geweten heeft. Noemen we iemand gewetenloos, dan is dat niet omdat hij geen geweten zou hebben, maar omdat hij te weinig bereid is zich naar het oordeel van zijn geweten te richten. Eenieder heeft dan ook de plicht zijn ontvankelijkheid voor deze "onaangename" ervaring, voor de "stem" van deze "innerlijke rechter", te cultiveren.

Wanneer we op zoek gaan naar de term geweten in het (kritische) werk van Kant, dan ontdekken we dus om te beginnen dat deze term weinig frequent is, maar er is nog iets anders dat de aandacht vraagt. Daar waar Kant niettemin over het geweten spreekt, doet hij dat telkens op dezelfde wijze, in dezelfde bewoordingen. Spreekt Kant over het geweten, dan spreekt hij over het geweten als een innerlijke stem, of, preciezer nog, als de stem van een innerlijke rechter. Wanneer we de stem van het geweten horen, dan vernemen we Richteraussprüche. In een cruciale passage uit de *Metaphysik der Sitten*, daar waar hij spreekt over de plichten van de mens jegens zichzelf, geeft Kant de volgende beschrijving, de volgende fenomenologie van de gewetenservaring:

Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äußersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören kan er doch nicht vermeiden [1797/1968, 399 ff.].

Het zijn vermoedelijk deze zinsneden die in de passus bij Peperzak resoneren. Het gaat, uitdrukkelijk, om een ervaring, een welhaast "pathologische" ervaring, een ervaring van zich-bedreigd-voelen, een combinatie van vrees en achting. De verschrikkelijke stem van het geweten achtervolgt ons als een schaduw. De *Kritik der praktischen Vernunft* bevat de volgende, gelijkgestemde passage:

Es liegt so etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vorteil entblößten, moralischen Gesetzes, so wie es praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht, und ihn nötigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen... (KdpV, A 141/142).

Ook hier de ervaring van een stem die ons doet beven, een oordelende instantie waarvoor we ons verbergen.

Naar aanleiding van deze introspectieve fenomenologie van de gewetenservaring dringt zich onvermijdelijk een aantal vragen op. Heeft eenieder een geweten? Waarop is deze apodictische zekerheid gestoeld? Als het waar is dat eenieder een geweten heeft, heeft eenieder dan ook deze ervaring van het geweten als een innerlijke rechterstem? Of is deze ervaring veeleer gedateerd?

Voor deze laatste mogelijkheid is, zo lijkt het, wel wat te zeggen. De sfeer, de terminologie van de geciteerde passages lijkt traceerbaar, context-afhankelijk. Klank en terminologie lijken enerzijds naar een juridische, anderzijds naar een Oud-Testamentische context te verwijzen. Het is ongetwijfeld op grond van dergelijke passages dat Heidegger in *Sein und Zeit* over "die kantische Gerichthofsvorstellung des Gewissens" spreekt. Ieder mens heeft een geweten, ieder mens weet zich in het blikveld van een innerlijke rechter, die hem als een schaduw achtervolgt. Hij is niet bij machte deze verschrikkelijke stem te ontvluchten. Is deze gewetenservaring niet hoogst particulier? Laat met name Heidegger niet de mogelijkheid van een heel ander type gewetenservaring zien (Zwart 1997)?

Ik herhaal - en preciseer - mijn vraag: Heeft ieder mens een geweten? En heeft ieder mens deze gewetenservaring? Of is deze ervaring dateerbaar en localiseerbaar, maakt zij deel uit van bepaalde tradities, is zij het gevolg van bepaalde zelfpraktijken, bepaalde machtpraktijken, van morele vormen van opvoeding en morele training, van cultivering? Nog anders gezegd, is deze gewetenservaring niet verbonden met één bepaalde, historisch localiseerbare subjectiviteitsvorm? En als dat zo is, betekent dat dan niet dat de ethiek van Kant als zodanig contextafhankelijk is, en in haar context of discovery gevangen blijft? Is de gebezigde (beklemmende) terminologie niet het symptoom van deze ontextafhankelijkheid? Vergelijkbare vragen dringen zich ook elders in Kants oeuvre op. Daar waar Kant spreekt over de morele aanleg van de mens, over het wonderlijke, onverklaarbare vermogen, het Faktum der Vernunft, de unieke mogelijkheid van de mens zijn aandriften aan morele maximen te onderwerpen; ook daar dringt zich onvermijdelijk de (geneologische) vraag naar de herkomst van dit vermogen op, naar de oorsprong, de historiciteit ervan. En juist daarom, zo lijkt het, is Kant zo spaarzaam in het gebruik van de term geweten. Hij wil dat zijn praktische filosofie zich zoveel mogelijk losmaakt van haar begin, van haar context of discovery, van één bepaalde (historisch dateerbare) gewetenservaring.

Heeft eenieder een geweten? En zo ja, heeft eenieder deze gewetenservaring? Dient Kants articulatie van de gewetenservaring niet van een datering, een historisering te worden voorzien? De eerste filosoof die ertoe overging de Kantiaanse gewetenservaring te historiseren, was Hegel. Kants gewetenservaring, aldus Hegel, is niet van alle tijden, maar het resultaat van een geschiedenis. In vroeger tijden was de gewetenservaring geheel anders gestructureerd, voor zover er al van een gewetenservaring sprake was. En er is minstens één goed gedocumenteerde morele cultuur te noemen die nog geheel onbekend was met de (moderne) gewetenservaring, namelijk de Griekse.

De Grieken hadden geen geweten...

Bij § 147 van zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts* maakte Hegel de volgende notitie:

So sind sie - so leben sie
Griechen hatten kein Gewissen

...

Können keine Rechenschaft geben, kein Gewissen

De (vroeg) Grieken hadden geen geweten. Hun zedelijkheid was onbereflecteerd [§ 144 Zusatz]. De zedenwet gold als ondoorgrondelijk - Niemand weet vanwaar de wetten komen, ze zijn er, ze zijn eeuwig en onveranderlijk, aldus Antigone. De Grieken kenden wel de wet, maar niet het geweten.

In Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* wordt deze gedachte nader gepreciseerd. De zedelijkheid der vroeg Grieken was onbereflecteerd. Terwijl zij slechts dachten, zonder op het denken zelf te reflecteren, belichaamt Socrates de overgang naar het stadium van bereflecteerde zedelijkheid. De zedenwet wordt nu niet langer aangetroffen, maar door het subject zelf vastgesteld. Beslissend is de subjectiviteit. Het reflecterende subject is de maat. Het reflecterende subject dient zorg te dragen voor zijn eigen zedelijkheid (p. 470).

Kortom, bij Socrates manifesteert zich een nieuwe subjectiviteitsvorm, maar nog niet die van het (moderne) geweten. De innerlijke stem, het daimonion waarop hij zich beroept is geen geweten, zegt Hegel uitdrukkelijk (p. 491). Het is veeleer een innerlijk orakel. Socrates' subjectiviteit blijft zich richten naar het model van de antieke, demonische influisteringspraktijk. De innerlijke stem vertegenwoordigt nog niet de algemene objectieve zedelijke waarheid die voor allen geldt. Het is een innerlijke influistering van onbestemde herkomst waarop het subject zich beroept in uitzonderingssituaties, daar waar het tekort van de wet zich openbaart. Het tekort aan vrijheid en reflectie, kenmerkend voor Griekse zedelijkheid als zodanig, wordt door Socrates' daimonion slechts ten dele opgeheven - het daimonion blijft, zoals Hegel treffend zegt, een innerlijke uitwendigheid. Het model, het archetype van morele ervaring blijft uiteindelijk het orakel (niet het gerechtshof van de moderne juridische praktijk zoals bij Kant).

De Griekse zedelijkheid blijft niet alleen uitwendig, maar wordt ook niet als verplichtend voor allen opgevat. Zedelijkheid is een individuele verdienste, het resultaat van zelfarbeid en morele oefening. De Grieken, aldus Hegel, waren plastische individuen die zichzelf tot moreel subject constitueerden. Het subject diende zorg te dragen voor zijn eigen zedelijkheid, diende zijn eigen zedelijkheid te cultiveren, maar dit gold enkel voor de deugdzamen, voor degenen die (zoals Perikles, Socrates en andere exemplarische individuen) in morele praktijken wilden excelleren. Het gold zeker niet voor allen.

De Grieken hadden nog geen geweten. Zelfs Socrates had nog geen geweten. Het geweten is van latere datum. De ondergang van antieke influisteringspraktijken en de opkomst van nieuwe gestalten van morele subjectiviteit is een buitengewoon complexe geschiedenis. Tussen het daimonion van Socrates en de innerliche Stimme van Kant ligt een omvangrijke periode waarin met name het Christendom een beslissende rol heeft gespeeld. Pas voor het Christendom, aldus Hegel, wordt de mens een persoon. Juist het Christendom intensiverde het proces van verinnerlijking van de moraal. Hegel is bepaald niet de enige filosoof die deze subjectiveringsgeschiedenis tot onderzoeksterrein maakte om de moderne moraliteit in het algemeen en de gewetenservaring in het bijzonder in een historisch perspectief te plaatsen. Ook Nietzsche, Foucault en anderen hebben belangrijk onderzoek verricht in het grote archief van de geschiedenis van de morele subjectiviteit. Toch is er een belangrijk verschil. Voor Hegel gaat het om fasen in een noodzakelijke, door de historische rede gedetermineerde ontwikkeling. Historiciteit van bepaalde gestalten is derhalve niet strijdig met universaliteit. Bij Nietzsche en Foucault daarentegen gaat het om opeenvolging van gestalten zonder dat zich daarin een dwingende logische of teleologische structuur laat ontwaren. Laten we derhalve de kring der gesprekspartners verbreden. Hoe luidt het antwoord van een aantal latere auteurs op de vraag naar de historiciteit van de kantiaanse gewetenservaring? Auteurs voor wie de historiciteit van deze ervaring uitdrukkelijk wel implicaties heeft voor de algemene (met name actuele en toekomstige) geldigheid ervan. In de genealogie van Nietzsche en Foucault wordt de historisering van Kant in feite geradicaliseerd. Als antipode van Nietzsche en Foucault zal ik aan het slot van mijn bijdrage Jacques Lacan introduceren. Hoewel hij zeker oog heeft voor historische resten in beelden en formuleringen bij Kant, benadrukt hij niettemin de autonomie van Kants ethiek, van de kantiaanse context of justification ten opzichte van haar (alleszins dateerbare) oorsprong.

Iets voor werklustigen...

In *Die fröhliche Wissenschaft* schrijft Nietzsche, onder de titel "Iets voor werklustigen" [I 7], dat voor wie thans de morele dingen tot studie-object zou maken, een reusachtig arbeidsterrein braak ligt. De geschiedenis van het geweten moet nog worden geschreven. Wie heeft reeds de dagindeling, de afwisseling van arbeid en rust, de functie van het gebed tot voorwerp van onderzoek gemaakt. Zijn de ervaringen van het kloosterleven reeds verzameld? Het materiaal is rondit onuitputtelijk. Foucault heeft deze en andere fingerwijzingen ernstig genomen en belangrijke hoofdstukken van Nietzsches programma uitgewerkt. Zo vestigde hij de aandacht op monastieke technieken voor zelf-disciplineren - regelmatige arbeid, het isolement en de stilte van de cel, de nauwgezette gewetensarbeid, de zelfadministratie, het rigoureuze gebruik van ruimte en tijd, etcetera - technieken die vanaf de Reformatie ook in tal van andere maatschappelijke praktijken (arbeid, onderwijs, bestraffing) hun toepassing zouden vinden (Zwart 1995). Zo herleest hij met name het tweede deel van *Das Kapital* van Marx als een analyse van nieuwe machtstechnieken, van nieuwe technieken voor het gebruik van ruimte en tijd, voor de disciplineren en mechanisering van het lichaam (Foucault 1994).

Er is nog een auteur die ik in deze onderzoekslijn een plaats zou willen geven, namelijk Max Weber. Ik ben mij ervan bewust dat Webers werk niet zonder meer als een bijdrage aan het door Nietzsche geïnitieerde project kan worden gelezen. Een bespreking ervan binnen een dergelijk perspectief zal gemakkelijk als een vorm van een intellectuele toeëigening worden uitgelegd. Niettemin is met name zijn befaamde studie *Die protestantische Ethik* vanuit dit perspectief in hoge mate relevant, als reconstructie van de genese van de (kantiaanse) gewetenservaring. Weber begrijpt de moderne plichtservaring immers als het produkt van een rigoureuze en systematische rationalisering van de levensvoering, als het resultaat van radicaal-protestantse, ascetische zelfpraktijken. De radicaal-protestantse reglementering en disciplineren van het leven maakte het moderne plichtsbesef, het moderne verantwoordelijkheidsgevoel, het moderne arbeidsethos mogelijk. Het radicale protestantisme insisterde op een rationele, methodische levensvoering. Het subject diende te volharden in een radicaal gedisciplineerd bestaan. Door te excelleren in zelfcontrole, in een bedrijfsmatige levensvoering was de puriteinse gentleman bij machte de status naturalis, de natuurlijke mens in zichzelf te overwinnen.

In de radicaal-protestantse plicht-ervaring, aldus Weber, is de tegenstelling tussen plicht en neiging maximaal. Ongedwongen levensvreugde maakte plaats voor zelfbeheersing en levensernst - al kan er een plotselinge stemmingsomslag optreden: het enthousiasme dat zich van de betrokkene meester maakte wanneer het daadwerkelijk mogelijk blijkt de status naturalis te overstijgen. Het radicale protestantisme heeft aan twee ethische nakomelingen het leven geschonken, aldus Weber, namelijk utilisme en kantianisme. Utilisme is geseculariseerd puritanisme, Kantianisme geseculariseerd piëtisme. Ook het piëtisme blinkt uit in waardering voor liefdeloze plichtsbetrachting en argwaan jegens weldoen uit medeleven. In Kants gedachten en formuleringen klinkt volgens Weber onmiskenbaar ascetisch protestantisme door:

[E]s ist besser und wird von Got reicher belohnt, wenn man aus Pflicht etwas Gutes tut, als eine gute Tat, zu der man durch das Gesetz nicht verpflichtet ist, - m.a.W.: lieblose Pflichterfüllung steht ethisch höher als gefühlsmäßige Philanthropie, - so würde die puritanische Ethik das dem Wesen nach ebenso akzeptieren, wie Kant, der von Abkunft Schotte und in seiner Erziehung stark pietistisch beeinflusst war, im Ergebnis dem Satze nahe kommt (wie denn, was hier nicht erörtert werden kann, manche seiner Formulierungen direkt an Gedanken des asketischen Protestantismus anknüpfen (p. 260).

Webers analyse bevat belangrijk materiaal voor het beantwoorden van de vraag of de kantiaanse gewetenservaring universeel is of veeleer contextafhankelijk en historisch gedateerd. Ook de ethiek van Kant blinkt uit in maximale nadruk op de tegenstelling tussen plicht en neiging, en Kants articulatie van de gewetenservaring heeft een radicaal-protestantsche klank. Gaat het dan om een rationalisering van een radicaal-protestantse, piëtistische zelfpraktijk? Is de kantiaanse gewetenservaring het produkt van morele training?

In *Der Streit der Fakultäten* gaat Kant uitdrukkelijk op de relatie tussen kritische filosofie en het toenmalige protestantisme (dat wil zeggen piëtisme) in. Hoewel hij vooral het verschil, de differentie tussen beide wil benadrukken, treedt daarbij (onbedoeld, maar onvermijdelijk) ook verwantschap aan het licht. Zowel kritische filosofie als piëtisme willen de mens transformeren. In het eerste geval dient

de mens werkelijk vrij te worden door plichtmatig te handelen en zijn neigingen de baas te blijven. Het piëtisme daarentegen begrijpt de morele transformatie van de mens als resultaat van een bovennatuurlijke interventie: genade. Dit vereist (van de kant van het subject) passieve overgave aan een hogere macht. De kritische filosofie daarentegen begrijpt de morele transformatie als het resultaat van een adequaat gebruik van de vrijheid, van actieve cultivering van morele en intellectuele vermogens. Kant zelf benadrukt echter al, dat deze tegenstelling niet verabsoluteerd moet worden. Enerzijds spreekt ook het piëtisme de mens op zijn morele aanleg aan, spoort ook het piëtisme hem ertoe aan het morele gebod tot levensmaxime te maken, in het goede te volharden, zijn morele vermogens ononderbroken te cultiveren. Anderzijds beseft ook de kritische filosofie dat in het menselijke vermogen de status naturalis, de empirische mens te overstijgen en zijn geweten te volgen, iets wonderbaarlijks schuilt. Want hoe het mogelijk is dat wij, als empirische wezens, bij machte zijn ons te richten naar de zedenwet, zelfs als men zich daartoe soms grote opofferingen moet getroosten? Dit blijft uiteindelijk onverklaarbaar en ondoorgrondelijk - het zijn de woorden van Kant.

Nietzsche, Weber en Foucault kunnen met een dergelijk antwoord, met een dergelijk hulphypothese, met een dergelijk beroep op de aanwezigheid van een "wonderbaarlijk vermogen" genaamd morele aanleg of geweten, geen genoegen nemen. De morele aanleg van de mens is precies datgene wat verklaring behoeft. Het gaat bij nader inzien helemaal niet om iets wonderbaarlijks, aldus deze auteurs, maar om het resultaat van een bepaalde morele cultiveringspraktijk. De ethiek van Kant is het produkt van een bepaalde, historisch dateerbare subjectiviteitsvorm, van een welbepaalde, goed gedocumenteerde, radicaal-protestantse zelfpraktijk. Daar is niets geheimzinnigs of ondoorgrondelijks aan. Integendeel, het is hoog tijd dat we de context of discovery van de kantiaanse ethiek tot object van onderzoek maken - zo luidt, bondig geformuleerd, hun commentaar.

La fonction perturbatrice, voire démonique, du surmoi...

De geciteerde, indringende beschrijvingen van de gewetenservaring loochenen Kants herkomst niet, maar ademen een radicaal-protestantse sfeer. Evenmin is het moeilijk radicaal-protestante teksten of beschrijvingen van radicaal-protestantse praktijken op te sporen die, qua sfeer, taalgebruik of metaforiek, gelijkenis vertonen met de geciteerde tekstpassages van Kant. Als voorbeeld kies ik een literaire tekst - de indringende beschrijving van een radicaal-protestantse preek door de zeeliedenkapitein Herman Melville's roman Moby-Dick (1851). Na zich via een touwladder toegang te hebben verschaft tot het preekgestoelte, begint de predikant, met bulderende stem en met de grimas van een Oud-Testamentische profeet, zijn meeslepende uiteenzetting over de ongehoorzaamheid van de profeet Jonas, die het waagde zich te verzetten tegen Gods gebod - een moeilijk gebod, maar...

all the things that God would have us do are hard for us to do - remember that... And if we obey God, we must disobey ourselves; and it is in this disobeying ourselves, wherein the hardness of obeying God consists. With this sin of disobedience in him, Jonah ... flouts at God, by seeking to flee from Him. He thinks that a ship made by men, will carry him into countries where God does not reign, but only the Captains of this earth... [as far by water as Jonah could possibly have sailed in those ancient days]. See ye not then, shipmates, that Jonah sought to flee world-wide from God? [etc.] De vlucht is tevergeefs. Wat ons in deze passus treft is de onverbiddelijk gebiedende toon van de imperatief, de maximale tegenstelling tussen plicht en neiging, het absolute karakter van het gebod en, vooral, de onmogelijkheid aan deze instantie te ontvluchten. Wanneer vele jaren later Jacques Lacan over het onrustbarende, zelfs demonische karakter van het kantiaanse geweten spreekt, zoals dat zich opnieuw in de gewetensfunctie van dwangneurotici manifesteert, dan lijkt deze aanduiding evenzeer op de preek van de zeeliedenkapitein uit Moby-Dick van toepassing. Het onrustbarende, Oud-Testamentische beeld van de beoordelende rechter, dat zich in de vroegmoderne tijd inprente in de psyche van piëtistische en andere Bijbellezers, vormt als het ware het archetype voor zowel de gewetenservaring bij Kant als het Über-ich bij Freud.

De conclusie lijkt duidelijk. Kants articulatie van de gewetenservaring ademt een radicaal-protestantse sfeer. Deze gewetenservaring is het resultaat van systematische cultivering van een bepaalde sensibele, van morele training, van participatie in bepaalde morele praktijken. We zouden nog andere documenten kunnen aanvoeren om de conclusie te staven dat de gewetenservaring van het kantiaanse type historisch dateerbaar en van radicaal-protestantse huize is. Wat zijn dan de gevolgen

voor de externe (universele) validiteit van zijn ethiek? Kan een dergelijke ethiek nog van betekenis zijn in een hedonistisch tijdsgewricht als het onze? Is het mogelijk dat wij de door Kant geëxpliciteerde ervaring niet eens meer kennen? Heeft met het verdwijnen van haar context of discovery ook de ervaring zelf aan betekenis ingeboet?

Dat lijkt me een voorbarige conclusie. Om te beginnen omdat Kant zich zeer wel van de herkomst van zijn gewetenservaring bewust was. Het ontbrak hem wat dat betreft niet aan Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein. Hij had Nietzsche, Weber of Foucault niet nodig om te beseffen dat hij zijn denken in een piëtistische context wortelde. Juist dit besef verklaart zijn opvallende reserve inzake het beroep op het geweten, zijn terughoudendheid ten aanzien van de gewetenservaring als ervaring. Voor de latere, kritische Kant is het geweten, de morele sensibiliteit niet langer het fundament van de ethiek. Hij noemt het geweten zoals gezegd een esthetisch voorbegrip. Hij is zich bewust van de voorgeschiedenis van zijn ethiek - en geeft zich daar (met name in de Streit der Fakultäten) ook rekenschap van. Wat de kritische Kant benadrukt is de epistemologische breuk, de discontinuïteit die zijn (uitdrukkelijk als "kritisch" aangeduide) ethiek van deze voorgeschiedenis scheidt. De geldigheid van zijn ethiek is uiteindelijk niet afhankelijk van de vraag of deze gewetenservaring voor de lezer invoelbaar dan wel ideosyncratisch is. De praktische rationaliteit functioneert uiteindelijk autonoom, wordt niet door een of andere ervaring gedragen of gesanctioneerd. Kants ethiek is niet de rationalisatie van één bepaalde ervaring, maar pretendeert juist universeel en absoluut te zijn, probeert zich los te maken van concrete ervaringen.

Ja of Nee...

De vraag luidt: Heeft eenieder een geweten? En heeft eenieder deze gewetenservaring? Of is de kantiaanse gewetenservaring de uitdrukking van één bepaalde, historisch dateerbare subjectiviteitsvorm - met alle gevolgen voor haar vermeende universele van dien? Op laatstgenoemde vraag zijn in principe twee antwoorden mogelijk, namelijk Ja of Nee. Nietzsche en Foucault zullen deze vraag met Ja beantwoorden (Cf. Zwart 1995). Zij begrijpen het kantianisme als het produkt van één bepaalde, historisch dateerbare praktijk van zelfstilering, zelfcultivering en zelfdisciplineren. De kantiaanse ethiek is in hun optiek een rationalisering van één bepaald programma voor morele training - een systematische oefening in liefdeloze plichtsvervulling. Het apriori dat de kantiaanse ethiek articuleert is een cruciaal, en betrekkelijk duurzaam, maar niettemin historisch (dat wil zeggen tijdelijk) apriori. De kantiaanse gewetenservaring (gemodelleerd naar het voorbeeld van religieuze en juridische archetypen) is een ervaring waarin zich een bepaalde subjectiviteitsvorm manifesteert. Hoewel dit apriori nog voor Sartre en diens tijdgenoten maatgevend is bevinden wij ons, aldus Nietzsche en Foucault, in een overgangstijd, een moreel interregnum waarin andere mogelijkheden zich aandienen, zoals de terugkeer van een hedonisme. Er zou een nieuw programma voor het gebruik van lust en vrijheid kunnen worden opgesteld waarvoor de antieke, in feite hedonistische (dat wil zeggen op lustmaximalisatie aangelegde) moraal een inspiratiebron zou kunnen zijn.

In het werk van Jacques Lacan daarentegen wordt de vraag met Nee beantwoord. Ook hij heeft aandacht voor de historische, zelfs "pathologische" dimensie van de kantiaanse gewetenservaring, en voor de historische dimensie van morele subjectiviteit als zodanig. Zo opent zijn tweede seminaire bijvoorbeeld met de stelling dat Socrates een nieuwe subjectiviteitsvorm inaugureerde waarmee wij moderneren niet langer meer vertrouwd zijn. Waar het Kant betreft benadrukt hij (zoals reeds opgemerkt) het onrustbarende, zelfs demonische aspect van diens gewetenservaring. Uiteindelijk stelt Lacan echter dat we de *Kritik der praktischen Vernunft* niet als de rationalisering van een bepaalde ervaring moeten lezen. Veeleer gaat het in Kants tweede kritiek om een onderzoek naar de grammaticale eigenschappen van een beperkt aantal termen ("betekenaars"), zoals plicht, vrijheid, wil, behoren, etc. die (op grond van hun eigen inherente logica) het ethische discours in hoge mate structureren. Aan de uitwerking van deze ethiek ligt een bepaalde intellectuele ascese ten grondslag. Kant weigert naar de empirie, naar de ervaring te verwijzen, weigert zijn ethiek aanschouwelijk te maken - of het nu om het beroep op bepaalde "ervaringen" of om het verdisconteren van de "consequenties" van het handelen gaat. Dat de empirie niet geheel en al ontbreekt, dat Kant in zijn ascese niet volledig consequent is, doet daar niet aan af. Sterker nog, zijn niet zelden weinig overtuigende casuïstiek bevestigt in feite het problematische karakter van elke poging deze ethiek aan de hand van voorbeelden aanschouwelijk te maken. De jonge Kant probeerde zijn ethiek nog op morele ervaring en sensibiliteit te baseren, maar in de kritische ethiek is de verhouding tussen

rationaliteit en ervaring omgekeerd: de ervaring is een effect, een bijproduct van rationaliteit. Kants ethiek is een onderzoek naar de logische functie van een beperkt aantal termen die een formele structuur, een netwerk vormen dat autonoom, quasi-automatisch functioneert. Voorop staat de term Wet, het principiële, niet-aanschouwelijke onderscheid tussen geoorloofd en ongeoorloofd dat het ethische spreken als zodanig structureert en waarop elke concrete wetgeving moet steunen. Wanneer we onszelf de vraag stellen wat een wet is en waarom we aan de wet gehoorzamen, aldus Lacan (1986), dan is er geen antwoord mogelijk buiten het begrip van een wet die onvoorwaardelijk gebiedt. De wet, de gebiedende formulering van de imperatief sticht een orde die niet vanuit de empirie (ervaringen, gevolgen, etc.) verklaard kan worden. Het betreft een autonome, formele structuur en de betrokken termen moeten niet als (al dan niet adequate) weergave van reële toestanden of ervaringen worden opgevat. Integendeel, zij maken het pas mogelijk de werkelijkheid als een morele werkelijkheid te laten verschijnen. Ze functioneren (idealiter) als pure betekenaars, teruggebracht tot hun logische functie. Het is de term plicht zelf die een gevoel van achting in ons teweeg brengt - Plicht, du erhabener grosser Name... heet het bij Kant (1788/1968, A 154). Het gaat om een formeel systeem, opgebouwd uit begrippen die opposities vormen: geoorloofd versus ongeoorloofd, vrijheid versus noodzakelijkheid, apriori versus aposteriori, plicht versus neiging - een netwerk dat ons ertoe aanzet de werkelijkheid, de morele empirie op een bepaalde wijze te structureren. De empirische hechting van de betreffende termen aan min of meer voorstelbare situaties en invoelbare ervaringen blijft het kwetsbare punt bij Kant. Het fascinerende en precedentloze in Kant, aldus Lacan, is juist het ontbreken van elke fundamentele, funderende, niet-terloopse verwijzing naar de empirie. De categorische imperatief is niet in praktijk te brengen (1986, VI 2), ziet af van elk beroep op het gevoel. Het moment van het gevoel is veeleer datgene wat morele legitimiteit ondermijnt - daarin berust de radicaliteit van Kants ethiek, aldus Lacan. Gevoelens van afkeer, medeleven of welwillendheid worden systematisch uit de ethiek geëlimineerd. Deze ethiek abstraheert van elk pathologisch, gevoelsmatig moment (XIV 4). Zij laat zich niet in met de vraag wat wel of niet mogelijk is, maar articuleert een onvoorwaardelijk moeten (XXIV 2). En evenmin beroept zij zich op de onfeilbaarheid van een puriteins, piëtistisch, proletarisch, of welk ander geweten dan ook (VII 1).

De confrontatie eindigt derhalve in een Entweder/Oder. Terwijl Foucault het genealogisch dateerbare aspect van Kants ethiek benadrukt, is Lacan er juist op uit het formele en autonome karakter van diens ethiek te maximaliseren (en daarin lijkt hij nog anti-empirischer dan Kant zelf te zijn). Foucault zoekt genealogische lijnen, probeert het ethische discours met bepaalde morele praktijken te verbinden. Lacan daarentegen benadrukt de epistemologische breuk tussen kritische filosofie en traditionele morele praktijk, tussen kritische filosofie en haar voorgeschiedenis. Tegelijkertijd is er een belangrijk punt van verwantschap in beide interpretaties aan te wijzen. Beide interpretaties zoeken een uitweg uit een ondraaglijke ervaring - de "Jonas-ervaring", waarvan ook Kants gewetenservaring een articulatie is. Een ervaring die in het moderne ethische denken vanaf de opkomst van het radicale protestantisme in de zestiende eeuw tot met de ontdekking van het Über-Ich door Freud aanwezig is geweest. Foucault zoekt deze uitweg in een uitwerking van een neo-hedonistische uitleg van ethiek in termen van zelfpraktijk. Lacan zoekt de uitweg in maximalisering van achterdocht jegens elke ervaring - ook de "pathologische", "demonische" gewetenservaring van Kant zelf.

Hoewel beide lezingen van Kant hun waarde hebben, doet het antwoord van Lacan meer recht aan de epistemologische breuk die zich in het werk van Kant heeft voltrokken, namelijk de wending van Empfindlichkeit naar Wet, van geweten naar plicht, van morele sensibele naar praktische rationaliteit. Kants ethiek is vanaf dat moment niet langer de rationalisering van bepaalde ervaringen, zoals de radicaal-protestantse gewetenservaring. De ervaring van respect, van achting en vrees, is niet langer het begin van deze ethiek. Veeleer is de gewetenservaring secundair, een (al dan niet tijdgebonden) effect van de inwerking van de wet op het gemoed. Voor Lacan is de ethiek van Kant de eerste ethiek die de pretentie van vrijwel elke ethiek, namelijk dat zij de horizon van haar voorgeschiedenis, van haar context of discovery kan overstijgen, heeft waargemaakt. Nog anders gezegd, Žižek heeft waarschijnlijk gelijk wanneer hij stelt dat Lacan de laatste grote Duitse idealist wil zijn, het Duitse idealisme grote stijl heeft willen hernemen.

Literatuur

I. Kant (1788/1968) Kritik der praktischen Vernunft. In: Kants Werke V. Akademie-Ausgabe. Berlin: De Gruyter, 1-164.

I. Kant (1797) Die Metaphysik der Sitten. In: Kants Werke VI. Akademie-Ausgabe. Berlin: De Gruyter, 203-494.

- I. Kant (1798/1968) Der Streit der Fakultäten. In: Kants Werke VII. Akademie-Ausgabe. Berlin: De Gruyter, 1-116.
- G.W.F. Hegel (1970) Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in zwanzig Bänden 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- G.W.F. Hegel (1971) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1. Werke in zwanzig Bände 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- M. Heidegger (1961) Nietzsche 1. Pfullingen: Neske.
- M. Heidegger (1967) Wegmarken. Frankfurt am Main: Klostermann.
- W. Heubült (1980) Gewissen bei Kant. Kant-Studien, 71, 445-454.
- J. Lacan (1978) Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Paris: Éditions du Seuil.
- J. Lacan (1986) Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse. Paris: Éditions du Seuil.
- A. Peperzak (1972) Vrijheid. Inleiding in de wijsgerige antropologie 1. Bilthoven: Ambo.
- A. Peperzak (1975) U en ik. Inleiding in de wijsgerige antropologie 2. Bilthoven: Ambo.
- A. Reath (1989) Kant's theory of moral sensibility. Respect for the law and the influence of inclination. Kant-Studien, 80, 284-302.
- J.-P. Sartre (1946/1970) L'existentialisme est un humanisme. Paris: Nagel.
- M. Weber. Die protestantische Ethik. München und Hamburg: Siebenstern, 1965.
- H. Zwart (1995) Technocratie en onbehagen. Over de plaats van de ethiek in het werk van Michel Foucault. Nijmegen: Sun.
- H. Zwart (1997) "The experience of moral obligation". In: P. Cobben, L. Heyde (eds.) How natural is the ethical law? Tilburg: Tilburg University Press, pp., 87-110.

[Return](#)